

Zur Frage nach dem Leiblichen bei Karl Jaspers

Ulrich Diehl

Zusammenfassung

Obwohl Jaspers in seiner Philosophie Methoden und Motive der Phänomenologie Husserls und der Hermeneutik Diltheys aufgenommen hatte, hat er sich nicht besonders für die Leibphilosophie interessiert. Das bedeutet jedoch nicht, dass der menschliche Leib in seinem Denken gar nicht vorkommt. Aber es handelt sich bei ihm jedoch nicht um ein Schlüsselthema, sondern um ein randständiges Phänomen. Der menschliche Leib ist bei Jaspers die vitale Basis der überlieferten Trias von Leib, Seele und Geist. Damit steht Jaspers in der klassischen Traditionslinie des europäischen Denkens von Platon und Aristoteles bis zu Descartes und Kant. Anders als beim platonischen Sokrates gibt es bei Jaspers jedoch keine Herabsetzung des Körpers oder Abwertung des Leiblichen. Und anders als in der subversiven Tradition der empiristischen Skepsis gibt es bei ihm aber auch keine Vernachlässigung des Geistes. Im Vergleich des Menschen mit den Tieren ist der Geist nicht nur irgendein beliebiges, auf Sprache, Denken und Vernunft basierendes Merkmal, das den Menschen zufällig von den Tieren unterscheidet, sondern die wesentliche menschliche Eigenart, die es zu verstehen gilt, wenn man die spezifisch menschliche Art und Weise des Daseins in der Welt verstehen möchte, die Jaspers 'Existenz' nennt. Existenz zu verstehen ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie, zumal die Wissenschaften dies nicht leisten können.

Summary

Although Jaspers incorporated his philosophy methods and motives of the phenomenology of Husserl and the hermeneutics of Dilthey, he did not engage in the phenomenology of the living body (Leibphänomenologie). This does not mean that the living human body does not occur in his thinking, but only as a rather marginal issue. The living human body is the vital base of the traditional trichotomy of body, mind and soul. This way Jaspers is standing in the classical tradition of European thinking from Platon and Aristotle to Descartes and Kant. Other than the platonic Socrates Jaspers does not degrade the human body resp. the living body. And other than in the subversive tradition of empiricist skeptics Jaspers does not disregard the human mind. Comparing human beings with animals the human mind is not merely an accidental mark being based on language, thought and rationality, by which humans are different from animals, but the essential characteristic one needs to understand, in order to understand the peculiar way of being in the world which Jaspers called existence. To understand human existence is the proper task of philosophy, which cannot be achieved by science.

Karl Jaspers ist kein Philosoph, der für die Thematisierung des Leiblichen bekannt geworden ist. Auch in der bisherigen Jaspers-Forschung gibt es kaum Beiträge zu diesem Thema.¹ Unter dem Leiblichen will ich im Folgenden vier Phänomene verstehen: das leibliche Selbsterleben der Menschen, das leibliche Ausdrucksverhalten der Menschen, die verschiedenen Formen der Selbstgestaltung des menschlichen Leibes und die leibliche Daseinsweise des Menschen überhaupt. Die Tatsache, dass Jaspers das Leibliche anscheinend kaum thematisiert hat, bedarf angesichts der Entstehung einer reichhaltigen Leibphänomenologie einer Erklärung. Wie hat sich Jaspers zur Leibphänomenologie verhalten? Warum hat er nicht selbst eine Phänomenologie des Leiblichen entwickelt? Warum gibt es bei Jaspers kaum philosophische Reflexionen, die ausschließlich vom Leiblichen des Menschen handeln?

1. Jaspers und die Leibphänomenologen

Die Leibphänomenologie gehört historisch und methodisch zur „phänomenologischen Bewegung“² Während Franz Brentano mit seiner *Deskriptiven Psychologie* nur ein wichtiger Vorläufer der Phänomenologie gewesen ist, darf Edmund Husserl zurecht als ihr eigentlicher Begründer gelten.³ Die Leibphänomenologen hatten sich nicht nur von den metaphysischen Untersuchungen bei Kant und Brentano abgegrenzt, sondern auch von Husserls phänomenologischer Konzentration auf die verschiedenen Phänomene des menschlichen Bewusstseins. Zumindest in ihrer ersten Generation pflegten sie statt dessen eine besondere Nähe zur Lebensphilosophie und sie teilten deren anti-metaphysische und anti-akademische Einstellung.⁴ Bei der Lebensphilosophie handelte es sich um eine von der deutschen Romantik inspirierte philosophische Bewegung, die sich durch eine sehr skeptische, vitalistische und anti-rationalistische Einstellung ausgezeichnet hatte. Ihre wichtigsten Repräsentanten in der ersten Generation waren Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Ludwig Klages, Friedrich Nietzsche und Georg Simmel.⁵

An das Primat der konkreten Lebenswelt und der sozialen Intersubjektivität des späten Husserl knüpften auch die Leibphänomenologen an. Dabei stehen sie in methodischer Hinsicht dem frühen Husserl der sog. Realistischen Phänomenologie näher als dem mittleren Husserl der Transzendentalen Phänomenologie. Das leibliche Dasein des Menschen wird auf verschiedene Art und Weise thematisiert und sowohl die leibliche

Selbsterfahrung als auch die verschiedenen Formen des leiblichen Selbstausdrucks des Menschen werden vorzugsweise untersucht. Zur Bewegung der Leibphänomenologie gehören vor allem: Maurice Merleau-Ponty, Helmuth Plessner und Erwin Straus und Hermann Schmitz.⁶ Jaspers hat Merleau-Ponty und Helmuth Plessner persönlich gekannt. Fraglich ist, ob er auch Erwin Straus persönlich gekannt hatte. Zumindest als Mitbegründer und Herausgeber der psychiatrischen Fachzeitschrift *Der Nervenarzt* dürfte Jaspers ihn jedoch gekannt haben.⁷ Hermann Schmitz hat erst in den letzten Lebensjahren von Jaspers zu publizieren begonnen. Wir können davon ausgehen, dass Jaspers die Anfänge der Leibphänomenologie in der Nachkriegszeit zur Kenntnis genommen hatte. Wir wissen jedoch nicht, wie gut er deren Untersuchungen gekannt hat und ob er sie mit einem regen Interesse und geistiger Anteilnahme studiert hat. Jedenfalls hat Jaspers sie in seinen bisher veröffentlichten Werken nicht schriftlich kommentiert.⁸

2. Das Thema des Leiblichen in den Schriften von Karl Jaspers

Das Thema des menschlichen Leibes kommt in den psychopathologischen Schriften von Jaspers, wie z.B. in seiner *Allgemeinen Psychopathologie* von 1913 bzw. 1946 nur am Rande vor. In seinen *Gesammelten Schriften zur Psychopathologie* gibt es jedoch seinen Essay *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* (1912). Diese Arbeit stammt jedoch aus dem Jahr 1912 und das ist lange vor der Publikation der Schriften der genannten Autoren.⁹ Von Seiten seiner Psychopathologie gibt es methodische Gründe, die ihn dazu geführt haben können, das Leibliche nicht explizit zu thematisieren. Seine psychopathologischen Überlegungen zur „Leibhaftigkeit“ in seiner Untersuchung *Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil)* (1913) stehen jedenfalls auf einem anderen Blatt, da er dort unter 'Leibhaftigkeit' ganz einfach nur die Objektivität gewisser Wahrnehmungen versteht, die beim Realitätsurteil den Unterschied zwischen erfüllter Wahrnehmung und bloßer Vorstellung markieren.¹⁰ Insgesamt passt es zu Jaspers' Auffassungen als Psychiater, Psychologe und Philosoph, dass er aus methodischen Gründen der Auffassung gewesen ist, dass das Leibliche als subjektive leibliche Selbsterfahrung sowie als objektivierbare Fremderfahrung vom leiblichen Ausdrucksverhalten anderer Menschen den empirischen Wissenschaften von Psychologie und Soziologie anzuvertrauen ist. Den menschlichen Körper als

biologischen Organismus hatte er in weitgehender Übereinstimmung mit der Humanmedizin seiner Zeit als etwas betrachtet, das von den medizinischen Fachgebieten der Anatomie und der Neurophysiologie sowie der Neurologie und der Psychiatrie zu untersuchen ist.

Im Folgenden werde ich mich auf einige philosophische Schriften von Karl Jaspers beschränken. Die Philosophie hatte nach seinem methodischen Verständnis einer deutlichen Abgrenzung zu den Wissenschaften einerseits sowie zu den Religionen andererseits zum Thema des menschlichen Körpers und Leibes eigentlich nicht viel zu sagen. Da es sowohl beim menschlichen Körper als objektivierbarem Organismus als auch beim menschlichen Leib als subjektivem leiblichen Selbsterleben und als objektivierbarer Fremderfahrung von leiblichen Ausdrucksverhalten um empirisch wahrnehmbare Phänomene geht, kann es zu ihrer Erforschung eigentlich nichts besseres geben als methodisch kontrollierte empirische Untersuchungen. Die Philosophie im dreifachen Sinne von Existenzerhellung, Weltorientierung und Metaphysik hielt Jaspers deswegen vermutlich weder für geeignet noch für zuständig.¹¹

Die Phänomenologie des Leiblichen, die nach ihrem eigenen Selbstverständnis zwar rein deskriptiv und angeblich ohne irgendwelche theoretischen Voraussetzungen vorgehen möchte, dann aber trotzdem zu philosophisch-anthropologischen Verallgemeinerungen gelangen möchte, entzieht sich damit der empirischen Überprüfung und der methodisch-kritischen Validierung ihrer vermeintlich reinen und angeblich vorurteilslosen Deskriptionen. Ein solches Vorgehen in den verschiedenen Wissenschaften von der Psyche hat Jaspers jedoch kritisch eingeschätzt. Für Jaspers war das weder Fisch noch Fleisch, weder kritische Philosophie noch methodische Wissenschaft. Es war das, was er mit Husserl als 'Weltanschauung' bezeichnet hatte, nur dass man sich dabei auf die leibliche Selbst- und Fremderfahrung sowie das Bewusstsein des Menschen beschränkte. In Anlehnung an Husserls Begriff der Weltanschauung möchte ich es deswegen 'Menschenanschauung' nennen.¹²

Bei einer solchen Erzeugung von verschiedenen Menschenanschauungen besteht jedoch immer die Gefahr, dass bestimmte Menschenbilder vorschnell als die vermeintlich richtigen Menschenbilder verabsolutiert werden, um sie dann nur noch strategisch gegen andere Menschenbilder auszuspielen. Das kann dann zwar zu einer gewissen Sophistik führen, aber nicht zu einer überzeugenden philosophischen Anthropologie.¹³

Verschiedene Autoren, Gründer und Schulen der Psychologie und Psychotherapie

vertreten dann verschiedene Menschenbilder und bekämpfen sich gegenseitig. Eine solche Entwicklung kannte Jaspers bereits von den verschiedenen Schule der Psychoanalyse und des Marxismus her und Jaspers hatte sie auch schon im Falle der Psychoanalyse und des Marxismus beklagt.¹⁴

Schon Immanuel Kant war sich des methodischen Problems einer wissenschaftlichen Anthropologie bewusst. Die Möglichkeit einer rein empirisch fundierten Anthropologie hatte er skeptisch eingeschätzt. Seine Vorlesungen zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hat er nur als empirische und fragmentarische Überlegungen zu einer kursorischen Menschenkenntnis verstanden, die im eigentlichen Sinne keine strenge und methodisch kontrollierte Wissenschaft sein können. In der *Vorrede* zu seiner Anthropologie verweist Kant dazu vor allem auf die Tatsache, dass Anthropologen in der Beobachtung und Untersuchung der Lebensformen anderer Menschen aus fremden Kulturen ihnen immer nur in einer praktischen Teilnehmerperspektive begegnen können. Sie können ihnen gegenüber nämlich nicht wie Naturwissenschaftler eine rein theoretische, objektivierende und quantifizierende Beobachterperspektive einnehmen. Sobald sie dies versuchten, würde das zu einer falschen Objektivierung anderer Subjekte führen und damit zu einer in theoretischer Hinsicht fragwürdigen Verdinglichung sowie zu einer in praktischer bzw. sittlicher Hinsicht fragwürdigen Instrumentalisierung.¹⁵

Ich will damit nicht in Frage stellen, dass die leibliche Selbsterfahrung, die intuitive Deutung und die reflektierte Beobachtung von leiblichen Ausdrucksphänomenen für Psychiater und Psychotherapeuten wichtige Anhaltspunkte für die psychiatrische Diagnostik liefern. Inwieweit solche Deutungen dann im Allgemeinen auch zuverlässig sind, wage ich jedoch nicht zu beurteilen. Dazu müsste man die durchschnittliche Zuverlässigkeit psychiatrischer Intuitionen empirisch untersuchen. Die eigenen Intuitionen hält natürlich jeder erfahrene Experte zunächst für zuverlässig. Dazu gibt es keine psychologische Alternative, denn es ist praktisch notwendig, im Denken, Urteilen, Wollen und Handeln von den eigenen Intuitionen auszugehen. Praxis und Poiesis kann es nur unter diesen psychologischen Bedingungen geben. Aber es ist auch eine allgemeine Erfahrung, dass sich auch Experten trotz ihrer zuverlässigen Intuitionen täuschen können und dass verschiedene Experten aufgrund unterschiedlicher Intuitionen und Methoden unterschiedliche Diagnosen stellen können. Deswegen müssen klinische Psychiater und Psychotherapeuten ihre diagnostische Urteilsfähigkeit in konkreten Einzelfällen und typischen Situationen reflektieren, in denen sie bestimmte

Persönlichkeitsstörungen und komplizierten Krankheitsbilder ihrer Patienten interpretieren und diskutieren. Um die nur allzu menschlichen Selbsttäuschungen zu vermeiden, sind bei diesen Berufsgruppen nicht umsonst regelmäßige Supervisionen üblich geworden. Selbstkritik beginnt demzufolge nicht erst bei der Entwicklung von Theorien aufgrund der Basis von Hypothesen, sondern bereits bei der Aufstellung von Hypothesen auf der Grundlage von Intuitionen. Da es nach Karl Popper jedoch keine „logisch, rational nachkonstruierbare Methode, etwas Neues zu entdecken“ gibt, sollten Psychiater und Psychotherapeuten, die beanspruchen, dass ihre jeweiligen Intuitionen den epistemologischen Wert einer Entdeckung der seelischen Befindlichkeit ihrer Patienten haben, zu einer adäquaten Überprüfung ihrer Intuitionen bereit sein.¹⁶

Über die weitgehende Abwesenheit von ausführlichen Reflexionen zum Thema des menschlichen Leibes im Sinne des subjektiven leiblichen Selbsterlebens und des leiblichen Ausdrucksverhaltens im Gesamtwerk von Karl Jaspers – im Unterschied zum objektiv wahrnehmbaren, beobachtbaren und erforschbaren menschlichen Körper – konnte ich nur gewisse Vermutungen anstellen. Singuläre Deutungen des leiblichen Selbsterlebens und Ausdrucksverhaltens mögen für alle therapeutische Berufe praktisch notwendig sein, sie ergeben aber noch keine wissenschaftliche oder philosophische Anthropologie. Nicht nur der objektivierbare menschliche Körper, sondern auch das subjektive Erleben des menschlichen Leibes in der Selbst- und Fremderfahrung waren für Jaspers insgesamt ein Forschungsgegenstand der empirischen Wissenschaften.

Dieses negative Resultat bedeutet jedoch nicht, dass das Leibliche in seinen philosophischen Schriften gar nicht vorkommt. In seinen philosophischen Schriften gibt es zwar keine ausführlichen und selbstständigen Überlegungen zum menschlichen Leib. Das Leibliche und die Tatsache des leiblichen Daseins des Menschen wird jedoch unter anderen Titeln abgehandelt: das Thema des menschlichen Leibes gehört für Jaspers in seine Reflexionen über das bloße Dasein, über die leiblichen Aspekte des Selbst und über das empirische Selbst. Dort haben sie ihren systematischen Ort; dort müssen wir suchen und dort werden wir auch fündig.

Wer in Jaspers' Schriften etwas zum Thema der Leiblichkeit sucht, tut gut daran, sich nicht allzu sehr auf sprachliche Ausdrücke wie *Leib*, *Leibsein*, *Leibliches*, *Leiblichkeit*, etc. zu beschränken.¹⁷ Im Sachverzeichnis seiner beiden philosophischen Hauptwerke, der dreibändigen *Philosophie* (1932) und des ersten Teils seiner unvollendeten philosophischen Logik *Von der Wahrheit* (1947) findet man nur wenige Einträge.

Jaspers behandelt diese Themen nämlich vor allem unter dem Begriff des Daseins und des Selbstseins und bezieht sich in seinen Ausführungen zum „Umgreifenden“ explizit auch auf das leibliche Dasein der Existenz. Dies gilt auch schon für seine beiden systematischen Vorlesungen: sowohl für die Groninger Vorlesungen *Vernunft und Existenz* (1935) als auch für die Frankfurter Vorlesungen *Existenzphilosophie* (1938). Um Jaspers' *philosophische* Auffassungen zu diesem Thema kennen zu lernen, muss man neben den einschlägigen Passagen aus dem zweiten Band seiner *Philosophie* auch diese beiden kleineren Schriften heranziehen, in denen „das Umgreifende“ erstmals thematisiert wird.¹⁸

3. Jaspers' Reflexionen über das Ich in *Existenzerhellung* (1932) ¹⁹

Bei den gegenwärtigen Leibphilosophen spielt die begriffliche Unterscheidung Leib und Körper eine entscheidende Rolle. Nur wer sie beachtet, wird verstehen, worum es den Leibphilosophen eigentlich geht. Unterschieden wird zwischen dem jeweils eigenen Leib, den ein jeder Mensch nur selbst erleben kann, dessen Ausdrucksverhalten jedoch auch von Anderen wahrgenommen werden kann und dem jeweils eigenen Körper, der in den Wissenschaften mit den empirischen Methoden und begrifflichen Voraussetzungen von Physik, Chemie, Biologie, Anatomie, Neurophysiologie, etc. untersucht und erforscht werden kann.

Die Leibphilosophen betonen dabei die Schlüsselfunktion des individuellen und subjektiven leiblichen Selbsterlebens im Unterschied zum objektiv erforschbaren menschlichen Körper und meinen damit das, was die empirischen Psychologen den inneren Sinn der Propriozeption und der Kinästhetik nennen. Bei diesem inneren Sinn der unmittelbaren Wahrnehmung des eigenen leiblichen Selbst handelt es sich nicht um eine Wahrnehmung mit einem der fünf Sinnesorgane (Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken), sondern um eine Wahrnehmung der wechselnden Zustände des eigenen lebendigen Leibes. Anhand dieses inneren Sinnes der leiblichen Selbstwahrnehmung können wir unmittelbar empfinden und feststellen, ob wir gerade aufrecht stehen oder waagrecht liegen, ob wir gerade sitzen oder knien, ob wir vorwärts oder rückwärts gehen, ob uns schwindlig wird oder ob wir uns im Gleichgewicht befinden, etc. Normalerweise findet diese Wahrnehmung im Alltag jedoch nicht ganz unabhängig von den jeweiligen Wahrnehmungen der fünf Sinnesorgane statt.

Auf dem inneren Sinn des leiblichen Selbsterlebens basiert auch unsere räumliche Orientierung anhand der dreidimensionalen Koordinaten von oben-unten, vorne-hinten, rechts-links, die nach Kant „einen subjektiven Unterscheidungsgrund“ für unsere geographische Orientierung im öffentlichen Raum der Lebenswelt vorgeben.

Ausgangspunkt für die geographische Orientierung nach den vier Himmelsrichtungen sind nach Kant nicht nur objektive Daten, wie z.B. der Stand der Sonne am Himmel bei Tageslicht oder der Stand des Polarsterns in der Nacht, sondern auch das „Gefühl der rechten und linken Hand“ am jeweils „eigenen Subjekt“.²⁰ Beschreiben lassen sich die Empfindungen dieses inneren Sinnes der leiblichen Selbstwahrnehmung deswegen nur aus der Perspektive der ersten Person. Sobald wir abstrakte naturwissenschaftliche Begriffe vom menschlichen Körper auf uns selbst und unser leibliches Selbsterleben anzuwenden versuchen, geraten wir unweigerlich in eine Selbstentfremdung und in eine Spaltung zwischen den rationalen Abstraktionen unseres Verstandes und den unmittelbaren Empfindungen unseres inneren Sinnes vom leiblichen Selbst. Unser eigener lebendiger Leib ist jedoch von der vorgeburtlichen Entstehung im Mutterleib an das natürliche Sensorium nicht nur unseres leiblichen Selbsterlebens, sondern auch unseres Erlebens aller anderen Menschen, aller Tiere und Pflanzen sowie aller natürlichen Gegenstände und Artefakte im Horizont unserer Lebenswelt.

Die naturwissenschaftlichen Begriffe der Physik, Chemie, Biologie und Anatomie, etc. hingegen wurden nicht nur aus der Perspektive der dritten Person gewonnen, sondern dienten umgekehrt dem Ziel einer größeren Objektivität und wurden deswegen gerade durch eine Abstraktion von den unmittelbaren Empfindungen gewonnen. In unserer wissenschaftlich-technisch geprägten Lebenswelt der modernen Industriegesellschaften haben sich die Menschen jedoch schon so sehr an diese abstrakten sprachlichen Begriffe der Natur- und Sozialwissenschaften gewöhnt, dass die dadurch entstandene Selbstentfremdung kaum noch bewusst wird. Ohne die empfindsamere Sprache der Künste bleiben sie dann aber oft in den Selbstbeschreibungen der objektivierenden Wissenschaften und normierenden Religionen befangen, dass diese Entfremdungen zur Normalität werden und unbemerkt bleiben. Der empathische Bezug zu den Mitmenschen und zu den anderen Lebewesen in der Natur geht dabei jedoch verloren. Die begriffliche Differenz zwischen Leib und Körper hat sich vor allem in der deutschen Sprache niedergeschlagen. Im Englischen gibt es keine analoge Möglichkeit. Trotzdem kann man auch im Englischen den von den Leibphänomenologen intendierten

Unterschied zwischen dem subjektiven Selbsterleben des eigenen Leibes, dem Fremderleben des leiblichen Ausdrucksverhaltens und dem objektiv erforschbaren menschlichen Körper ausdrücken, indem man zwischen *bodily self-awareness*, *bodily self-expression* und *the human body as an organism* unterscheidet.

Das leibliche Selbsterleben beschreiben wir gewöhnlich mit selbstbezüglichen Aussagen in der grammatischen ersten Person, wie z.B. 'ich spüre hier jetzt Schmerzen', 'mir wird schwindlig' oder 'mir geht es jetzt wieder besser'. Aber natürlich können die behandelten Ärzte sich auf dieses persönliche Erleben ihrer Patienten auch in der dritten Person beziehen: 'Sie spüren hier jetzt Schmerzen', 'Ihnen wird schwindlig' oder 'Ihnen geht es jetzt wieder besser'. Bei diesem leiblichen Selbsterleben geht es also nicht um etwas, das epistemisch unerreichbar oder prinzipiell verborgen wäre, weil es sich sozusagen „in einer anderen Welt“ abspielt.

Die entscheidende Differenz betrifft nicht den Perspektivenwechsel von Selbstbeschreibungen in der ersten Person zu Fremdbeschreibungen in der dritten Person, sondern vielmehr die epistemische Tatsache, dass objektiv messbare körperliche Eigenschaften oder Zustände nicht mehr wie die Empfindungen unmittelbar wahrgenommen werden können, wie z.B. 'N.N. ist 1,75 groß und wiegt 95 Kilogramm, das ergibt bei einem Alter von 40 Jahren einen BMI von 31.' oder 'N.N. hat ein Karzinom' oder 'N.N. leidet an einer Lungenentzündung'. Natürlich kann jemand sich diese Aussagen als Selbstbeschreibungen in der ersten Person zu eigen machen. Aber das ändert nichts an der Tatsache, dass sie nicht direkt wahrgenommen werden können. Da es also nur um eine erkenntnistheoretische, aber nicht um eine ontologische Differenz geht, sollten wir die sprachliche Differenzen zwischen der ersten und der dritten Person nicht zum Anlass nehmen, einem prinzipiellen Subjektivismus zu verfallen. Erkenntnistheoretisch betrachtet können wir menschliche Individuen wahrnehmen und mit ihrem Eigennamen, wie z.B. 'Karl Jaspers', oder mit einer definiten Beschreibungen individuieren und charakterisieren, wie z.B. 'der deutsche Philosoph, der von der Psychiatrie und Psychologie zur Philosophie gekommen ist'. In diesem Sinne können wir uns als gesunde und erwachsene Menschen sowohl mit unserem Eigennamen als auch mit einer definiten Beschreibung in der dritten Person auf uns selbst beziehen. Aber wir können uns weiterhin auch mit Hilfe des indexikalischen Ausdrucks 'ich' (I, je, io, etc.) als Sprecher aus einer Gruppe von Menschen hervorheben und in der ersten grammatischen Person eindeutig markieren, wie z.B. wenn sich

jemand vorstellt und sagt. Ich heiße N.N.. Im Hinblick auf die verschiedenen Funktionen des Ich-Sagens unterscheidet Jaspers im Anschluss an Kant und Husserl zwischen dem logischen Ich, dem empirischen Ich und dem transzendentalen Ich. Das *logische Ich* ist die logisch-semantische Funktion des Ich-Sagens einer Person (bzw. eines Menschen mit Selbstbewusstsein) in verschiedenen Sprachen (I, je, io, etc.) jenseits der individuellen Eigenschaften, die sie ausmachen. Jede Person hat gelernt, 'ich' zu sagen und sich damit jeweils auf sich selbst und keine andere Person zu beziehen.

Das *transzendente Ich* ist das Ich, das als Subjekt wahrnimmt, fühlt, denkt, urteilt, will, handelt, etc. Genau genommen kann jemand es weder benennen noch beschreiben, ohne es immer schon zu verfehlen. Denn sobald sich jemand als Subjekt in sprachlichen Gedanken zu beschreiben versucht, hat er sich bereits zum Objekt seines eigenen Denkens zu machen versucht, während er eigentlich nur das wahrnehmende,ühlende, denkende, urteilende, wollende und handelnde Subjekt selbst ist.

Das *empirische Ich* ist das Ich, das sich selbst wahrnehmen, erleben und erleiden kann, und das der Inbegriff aller Selbsterfahrungen ist. Das empirische Ich besteht jedoch nicht nur im Gewährwerden der eigenen Wahrnehmungen und Emotionen (d.h. Empfindungen, Gefühle, Leidenschaften, Stimmungen und Affekte), sondern auch im Gewährwerden der eigenen Gedanken, Urteile, Willensimpulse und Handlungen. Sprachanalytische Philosophen haben sich in den letzten Jahrzehnten vor allem mit den logisch-semantischen und pragmatischen Bedingungen der Möglichkeit einer solchen kognitiven Bezugnahme der Sprecher auf sich selbst befasst und dabei vor allem im Anschluss an Wittgenstein und Austin darauf verwiesen, dass sie eine gemeinsame natürliche Sprache und den sozialen Rahmen einer interpersonalen Gemeinschaft in einer öffentlichen Lebenswelt voraussetzt. Dabei wurde jedoch das innere Selbsterleben des empirischen Selbst und damit auch des leiblichen Selbst ausgeklammert, das die Leibphänomenologen, die Psychiater und Psychotherapeuten interessiert.²¹

Das *leibliche Selbst* ist nun aber gerade das Selbsterleben der leiblichen Empfindungen im Unterschied zum Selbsterleben der eigenen emotionalen, motivationalen und kognitiven Aktivitäten der eigenen Person. Jaspers spricht jedoch selten von der Person und meistens eher vom Dasein, wenn er sich auf die umgreifende Ganzheit eines einzelnen Menschen bezieht. Sein Begriff vom Dasein umfasst sowohl den Körper als auch das leibliche Selbst, insofern als er dabei nicht zwischen Innen und Außen,

zwischen objektivierbarem Körper und subjektivem Selbsterleben des eigenen Leibes unterscheidet. Eben dieses subjektive Selbsterleben des eigenen Leibes gehört für Jaspers in die Dimension des Bewusstseins bzw. der allgemeinen Subjektivität, zu der gesunde Erwachsene normalerweise fähig sind.

4. Jaspers' Reflexionen über das Selbstbewußtsein in *Existenzerhellung* (1932)

Das Bewusstsein von sich selbst entsteht nach Jaspers, wenn ein Kind aus seiner „natürlichen Unbekümmertheit“ erwacht und „durch eine Erschütterung“ in einer bestimmten Situation so radikal betroffen ist, dass es einer selbst inne wird und dabei lernt, dass es in seinem Denken und Handeln immer auch auf es selbst ankommt. Aus diesem Bewusstwerden von sich selbst entsteht die Frage nach dem Ich-selbst: Wer bin ich überhaupt? Darauf gibt es jedoch keine eindeutige und bleibend richtige Antwort. Deswegen können und müssen wir diese Frage der Selbstklärung unter veränderten Umständen auch immer wieder erneut stellen können.²²

Wer zu diesem Fragen nach der eigenen Identität fähig geworden ist, ist ein Subjekt, das 'ich' sagen kann und sich selbst erfassen kann, indem es sich selbst von einem Nicht-Ich unterscheiden lernt. Ein solches Nicht-Ich können andere Subjekte sein oder aber bloße Objekte, die weder ein physiologisch bedingtes Bewusstsein haben, wie Steine oder einfache Artefakte, noch zu dieser sprachlichen Selbsterfassung von Subjekten fähig sind, wie Pflanzen oder Tiere. In dieser Hinsicht folgt Jaspers weitgehend der kantischen Konzeption des Selbstbewusstseins:

Das Ich erfährt sich nur als das »*ich denke*«, das den Kern allen Ichbewußtseins ausmacht, insofern alles Andere wechseln kann, das »*ich denke*« aber bleiben muß. In ihm erfährt es sich als mit sich identisch, als Eins im gegenwärtigen Augenblick und als Eins durch die Folge der erinnerten oder künftig gedachten Zeit. (S. 26)

Subjektivität setzt nach Jaspers ähnlich wie bei Kant irgendeine Objektivität voraus:

Das Ich *erfaßt* sich nur *in bezug* auf das Andere, das nicht Ich ist, die Welt, in der es ist. Dieser Welt gegenüber, sofern in ihr die Dinge von ihm wahrgenommen werden und gedacht werden, ist es das Subjekt, für das alles Andere die Objekte sind. (S. 26)

Aus dieser Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen sich selbst als einem Subjekt und anderen Subjekten sowie den Objekten in der Welt entsteht das propositionale bzw. sprachlich bedingte Selbstbewusstsein, das die Fähigkeit zur sprachlichen Bezugnahme auf sich selbst in Form des 'Ich, denke, dass etwas der Fall ist.' voraussetzt. Durch dieses

Selbstbewusstsein, ist sich das Subjekt, das sich zumindest im alltäglichen Wachzustand und frei von akuten Sprachstörungen auf sich selbst beziehen kann, seines eigenen Daseins in seiner Welt gewiss. Damit weiß es zwar noch lange nicht, *wer* oder *was* es ist, wohl aber dass es in diesem Moment existiert.²³

Über die beiden basalen Formen des kognitiven Selbstbewusstseins hinaus – theoretisch: »ich denke, dass p« und praktisch: »ich denke, dass ich A tun will« – gehen dann Jaspers' weitere Ausführungen zu den verschiedenen Ich-Aspekten, dem bleibenden Charakter und dem Ich selbst. Jaspers unterscheidet hier zwischen vier Ich-Aspekten. Diese sind:

- (a.) *Körper-Ich*, als das Bewusstsein vom eigenen Körper (ohne eine Differenzierung des Körpers vom erlebten Leib);
- (b.) *soziales Ich* als das Bewusstsein der sozialen und beruflichen Rollen inklusive des Bewusstseins der Kompetenzen und Zuständigkeiten, der Rechte und Pflichten sowie der Privilegien und des sozialen Status, etc.;
- (c.) *Leistungs-Ich* als das Bewusstsein des bereits Geleisteten und Verdienten, der Identifikation mit den eigenen Werken, etc.;
- (d.) *Erinnerungs-Ich* als das Bewusstsein dessen, was ich erlebt und getan, gedacht und geschrieben habe, etc..

In dem großen Kapitel über das Ich selbst gibt es auch mehrere differenzierte und interessante Paragraphen im zweiten Abschnitt zur kognitiven Selbstreflexion und im dritten Abschnitt zu den Antinomien des Selbstseins, die nicht nur von philosophischem Interesse sind, sondern auch für Psychologen, Psychotherapeuten und Psychiater wichtig sein können.

Da ich im Ichbewußtsein als Bewußtsein überhaupt mich noch nicht finde, wende ich mich an die materielle Erfüllung meines Ichseins als *dieses Dasein*. Ich sehe nicht nur, daß ich meiner bewusst bin, sondern frage, *als was* ich mir bewußt bin. Ich bin mir selbst ein inhaltlich erfülltes, unverwechselbares Leben in Zeit und Raum, das mir zum Gegenstand werdend gegenübertritt. In solchen Gegenständlichkeiten als Aspekten meiner selbst werde ich mir bewußt wie in Spiegeln. In keinem sehe ich mich ganz und gar, sondern in Teilen; ich erblicke Seiten meines Seins, identifiziere mich partiell mit ihnen, aber ohne ganz und gar identisch mit mir in ihnen zu werden. (S. 27)

Für Jaspers hat das Körper-Ich eine tragende bzw. bestimmende Funktion und ist die Basis für das soziale Ich, das Leistungs-Ich und das Erinnerungs-Ich. Eine schwere körperliche Erkrankung kann das einem jeden bewusst machen, wenn dadurch soziale Kontakte schwinden und die Leistungsfähigkeit eingeschränkt wird. Jaspers war sich der

funktionalen Interdependenzen dieser vier Ich-Aspekte durchaus bewusst, behandelt sie jedoch auf seine charakteristische Art und Weise eher kursorisch und explikativ als phänomenologisch und funktional. Aber die im kontingenten Einzelfall relevanten Abhängigkeiten dieser vier Ich-Aspekte von den Funktionen der Organe, des Gehirns und des Nervensystem bleiben ausgeblendet. Es handelt sich bei der *Existenzerhellung* um eine philosophische Abhandlung und nicht um eine fragwürdige Mixtur aus populärer Neuropsychologie und naturalistischer Philosophie. Die Abhängigkeiten vom Körperlichen werden nicht geleugnet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt, da sie bei psychopathologischen Störungen der Persönlichkeit und bei psychiatrischen und psychosomatischen Erkrankungen eine erhebliche Rolle spielen und in der Anamnese abgeklärt werden müssen.

Jaspers kam bekanntlich von der klinischen Psychiatrie über die empirische Psychologie zur Philosophie. Er war sich von daher der Abhängigkeiten der kognitiven Fähigkeiten von der physischen Konstitution des menschlichen Organismus inklusive des Gehirns und Nervensystems durchaus bewusst. Gerade deswegen hat Jaspers jedoch immer geradezu penibel auf genaue begriffliche Unterscheidungen, auf solide methodische Reflexionen und auf einer methodisch fundierten Unterscheidung der verschiedenen Forschungsgebiete bestanden.

5. Jaspers' Reflexionen über das Körper-Ich in *Existenzerhellung* (1932)

Das Dasein des Menschen basiert nach Jaspers also primär auf dem physischen Körper und dem Bewusstsein des eigenen Körper-Ich. Die drei anderen Ich-Aspekte entwickeln sich nicht nur genealogisch später, sondern setzen zu ihrer Realisierung auch einen weitgehend gesunden Körper und ein relativ stabiles Körper-Ich bzw. körperliches Selbstbewusstsein voraus. In seiner *Existenzerhellung*, dem zweiten Band seiner dreibändigen *Philosophie* (1932) schreibt Jaspers:

Ich meine, wenn ich »ich« sage, mich als den Körper, der im Raum anwesend ist. Er bewegt sich, wenn ich ihn bewege; oder eine Gewalt bewegt ihn, und dann bin ich es, der in jedem Falle diese Bewegungen erfahren muß; wie ich aktiv nur durch ihn bin, so muß ich erdulden, was ihn trifft. Ich bin er oder doch mit ihm eins. Ich fühle mich, wie ich meiner leiblichen Vitalität bewußt bin, kräftig oder schwach, im Lebensjubiläum oder in Mißgestimmtheit, in aktiven Funktionen oder in Ruhe, genießend oder leidend. (S. 27)

Diese Stelle spricht für einen bestimmten Sinn, indem ich umgangssprachlich durchaus sagen kann, dass ich mein Körper bzw. mein Leib *bin*. „So ist es im unbekümmerten

Dasein, in welchem ich ohne ausdrückliches Bewußtsein bin.“ (S. 28) So ist es auch, wenn ich tanze oder schnell laufe. Dann fühle ich mich mehr oder weniger eins mit meinem leiblichen Dasein. Das Erleben der eigenen kognitiven und motivationalen Aktivitäten tritt in den Hintergrund des Selbsterlebens und sie treten erst wieder in den Vordergrund, wenn sie von außen unterbrochen werden oder wenn ich selbst meine automatisierten Bewegungsabläufe willentlich unterbreche.

Doch diese Identifikation mit dem eigenen Körper oder Leib ist nur ein bestimmter Fall von leiblichen Selbstbewusstsein, der nicht für alle Menschen in den verschiedenen Kulturkreisen und in allen beruflichen Rollen und Gewohnheiten selbstverständlich ist. Jaspers vermeidet deswegen auch eine anthropologische Verallgemeinerung dieser vertrauten sprachlichen Momentaufnahme einer Selbsterfahrung, sondern verweist auf die gegenteilige Qualität der Selbsterfahrung, der zufolge ich gerade nicht sagen kann, dass ich ganz einfach nur mein Körper bzw. mein Leib bin.

Frage ich aber, was ich bin, denke ich an mich ausdrücklich, so wird mein Körperichbewußtsein Gegenstand meiner Sorge. Ich weiß mich als ein spezifisches Dasein nach meiner besonderen Körpergestalt, ihrer Größe, Kraft und Bewegungsweise, und weiß mich als schwankend in allen Veränderungen, die mein Körper durch Situationen, Krankheit, Geschlechtlichkeit, Lebensalter erfährt. Sehe ich so meine Körperlichkeit, scheine ich mich zwar im Sehen von ihr zu scheiden und bleibe doch eins mit ihr. Aber dieses Einssein ist nicht Identischsein. Ich bin nicht mein Körper. (S. 28)

So wie es nach Jaspers eine Identifikation und eine Nicht-Identifikation mit den verschiedenen Ich-Aspekten von sozialem Ich, Leistungs-Ich und Erinnerungs-Ich gibt, die Jaspers in den folgenden Abschnitten beschrieben hat, so gibt es auch eine Identifikation und eine Nicht-Identifikation mit den eigenen Leib und Körper.

Wäre ich mein Körperich, so wäre es sonderbar, daß doch kein Körperteil wesentlich zu mir gehört. Ich kann Glieder, einzelne Organe, selbst Hirnteile verlieren; ich bleibe ich. Wohl mag meine Situation dadurch verändert werden; durch Defekte unter andere Lebensbedingungen versetzt, bin ich doch wesentlich derselbe geblieben. Nur wenn durch Zerstörung des Leibes mein Bewußtsein aufhört oder durch Veränderungen so gestört wird, daß mir Orientierung und Gedächtnis verloren gehen, Kommunikation unmöglich wird, Sinnestäuschung und Wahn mich ganz erfüllen, bin ich selbst nicht mehr. Dieses Nichtmehrsein aber bin ich nicht für mich selbst, sondern für den Beobachter. (S. 28)

Jaspers ist sich dessen bewusst, dass die Möglichkeiten der Nicht-Identifikation mit dem eigenen Leib unter bestimmten Umständen sehr beschränkt sind. Vom eigenen Körper anstelle vom eigenen Leib zu sprechen, scheint manchmal sogar schon der Anfang dieser fehlenden oder auch nur schwachen Identifikation zu sein. Doch nicht bei jeder sprachlichen Differenzierung handelt es sich um eine wichtige anthropologische oder

psychologische Differenz im Selbstverhältnis oder gar um ein ontologisches Wesensmerkmal. Denn das leibliche Selbst bzw. das Körper-Ich ist als Träger anderer Ich-Aspekte objektiv betrachtet so fundierend, dass es die Möglichkeiten der Nicht-Identifikation erheblich einschränkt.

Ich selbst, sofern ich da bin, stehe, so sehr ich an meinen Leib gebunden bleibe, ihm zugleich gegenüber; noch im Strudel des Zerstörtwerdens, im Wahnsinn noch bin ich als mögliche Punktualität des mit mir identisch gebliebenen Ich. Ich erfasse den Leib als zu mir gehörig, weil von meinem Wesen durchdrungen, und ich stelle mich ihm als einer Last und einem Störungsfaktor gegenüber als mein Wesen bedrängend. In keinem Falle nehme ich ihn als mich selbst im eigentlichen Sinne. Er wird mich als Dasein in der Zeit vernichten, wie er mich in ihr getragen hatte. (S. 28)

Das Selbstverhältnis bleibt bei Jaspers dynamisch und mit den verschiedenartigen psychischen Konflikten des alltäglichen Lebens und der Grenzsituationen behaftet. Das reicht bis in den schwierigen Prozess des Sterbens hinein und erst der leibliche und organische Tod hebt dann endgültig alle Dynamik und alle Konflikte auf; gewährt endgültige Ruhe und ewigen Frieden.

Die Versuche einer vollständigen und fixierenden Identität mit dem eigenen Körper, die seit der Lebensphilosophie und dem Naturalismus das Denken beherrschen, tragen dann nicht weit, wenn es um eine philosophische Anthropologie geht, die den ganzen Menschen gerecht werden sollte. Denn:

Mein Körper erneuert seinen Stoff fortwährend. Seine Materie wird ausgewechselt, doch ich bleibe derselbe. Ich bin als Körper Leben, das als Gestalt und Funktion die Kontinuität dieses sich stets wandelnden Leibes ist. Ich will mein Leben und bin ohne es nicht da. Ich bin in seinen vitalen Funktionen gegenwärtig, aber ich bin nicht als diese Funktionen. (S. 28)

Die vitalistische und naturalistische Anthropologie stößt dabei an ihre Grenzen, sobald man das ganze Spektrum der verschiedenen Möglichkeiten der Selbstidentifikationen berücksichtigt. Denn:

Wäre ich nur Leben, so wäre ich nur ein Naturvorgang. Mache ich den Versuch, ganz Leben sein zu wollen, so mache ich als Mensch die Erfahrung, daß ich nicht Tier werden kann. Das Tier, ein ungebrochenes Dasein ohne Spaltung seines Wesens und daher ohne Möglichkeit, ist, was es ist. (S. 28)

Eine dem Menschen angemessene philosophische Anthropologie und Psychologie sollte aber auch die entgegen gesetzten idealistischen Überhöhungen und spiritualistischen Fixierungen vermeiden, wie wir sie in der Philosophie von Johann Gottlieb Fichte bzw. von George Berkeley her kennen.

Der Mensch kann nur selbst sein oder muß sein Selbstsein im bloßen Leben aufgebend verrohen; denn es behält Möglichkeit, auch wer sie zu ruinieren trachtet. Bloßes Leben

ist unvollziehbar. Dem Menschen knüpft sich Leben an Bedingungen, die nicht nur aus dem Leben, sondern aus ihm selbst kommen, an Entscheidungen, die er innerlich handelnd fällt und dann in der Wirklichkeit handelnd vollzieht. Diese Spaltung der Vitalität von seinem Selbstsein dadurch, daß er sie unter Bedingungen setzt, ist ihm so notwendig wie die Einheit mit ihr; denn sie bedeutet, daß er die Grundverfassung seines zeitlichen Selbstbewußtseins kennt: sein leibliches Dasein als leibliches ertragen und beherrschen zu müssen. Die Einheit aber bedeutet, daß er eigentlich lebt, wenn seine Vitalität die Erfüllung seines Selbstseins wird. Dann liebt er als sich selbst auch sein leibliches Dasein, wie oft er es auch als fragwürdig ansehen und mit ihm wie einem Anderen umgehen muß. (S. 28-29)

Wenn es denn einen Zusammenhang zwischen den philosophischen Konzeptionen vom Menschen und der charakteristischen Lebensführung der Philosophen gibt, dann ist das Selbstverhältnis und der charakteristische Umgang mit sich selbst der Schlüssel nicht nur zum Wesen einer jeden individuellen Persönlichkeit, sondern auch zur geistigen Orientierung des Philosophierens.

Wie ich aber mit meinem Körper umgehe, ihm Maß und unter Bedingungen seine Freiheit gebe, darin bin ich meiner entschiedener bewußt als in der Körperlichkeit als solcher. Sie ist in meiner Hand. Ich kann mich töten und darin mir beweisen, daß ich meine Körperlichkeit nicht als mich selbst anerkenne. Ich töte sie, die nur passiv sterben kann. Ich aber vermag zu fragen, ob ich selbst dadurch schlechthin nichts werde. (S. 29)

Nicht nur die Lebensphilosophie und die naturalistischen Anthropologien, sondern auch die Leibphilosophen stoßen hier an ihre Grenzen. Sie können die verschiedenen Aspekte des Selbstbewusstseins, der Selbsterkenntnis und anderer Selbstverhältnisse bis hin zum Selbstmord nicht auf eine hinreichend komplexe und individuell angemessene Art und Weise verstehen.

6. Jaspers' Konzeption des Umgreifenden in *Vernunft und Existenz* (1935)

Nun ist verständlich geworden, warum Jaspers in seinen philosophischen Reflexionen das leibliche Selbst weder im Sinne der subjektiven leiblichen Selbsterfahrung noch im Sinne der objektivierbaren, aber interpretationsbedürftigen Ausdrucksphänomene ausführlich behandelt hat. Seine Gründe sind vorwiegend methodischer Natur und haben mit seinem spezifischen Verständnis von Philosophie im Unterschied zu den empirischen Einzelwissenschaften zu tun. Jaspers war der Auffassung, dass man gar keine eigenständige Leibphilosophie entwickeln kann, die die Grundlage oder den Kerngehalt einer philosophischen Anthropologie ausmachen könnte oder sogar an deren Stelle treten könnte, wie das bei einigen der Leibphänomenologen der Fall zu sein scheint. Nach Jaspers würde dies nämlich auf eine philosophische Anthropologie

hinauslaufen, die die psychischen und geistigen Dimensionen außer Acht lassen würde, die für die Personalität und Persönlichkeit des Menschen wesentlich sind. Damit würde sie jedoch ähnlich wie der psychologische Behaviorismus, der lebensphilosophische Vitalismus und die naturalistische Anthropologie Gefahr laufen, den Menschen auf sein leibliches Selbsterleben und sein leibliches Selbstausdrucksverhalten zu reduzieren. Das würde dann zu einem leibphilosophischen Reduktionismus führen und zu einer ruinösen Psychologie ohne Seele (Selbst bzw. Psyche) und Geist.

In der zweiten Vorlesung von *Vernunft und Existenz* widmet sich Jaspers den Denkbewegungen der philosophischen Logik, die das Umgreifende als weitesten Umfang des Denkmöglichen auszuloten versuchen. Die Frage nach dem Umgreifenden zielt jedoch nicht nur auf den weitesten eigenen Horizont, sondern auf das Umfassende aller individuellen Horizonte des Denkens. Dabei kommen zwei Pole des Umgreifenden in Betracht: das allumfassende Sein selbst sowie unser eigenes Selbst. Das Umgreifende, das wir selbst sind, ist nach Jaspers jedoch unser *Dasein*, unser *Bewusstsein* und unser *Geist*.²⁴

Dasein erweist sich in der individuellen und zeitlichen Konkretion von widerständiger Materie, lebendigem Leib, individuellem Seelenleben und erfahrbarem Bewusstsein. Keine der drei Dimensionen des Umgreifenden, das wir selbst sind, lässt sich nach Jaspers vollständig auf eine andere Dimension zurückführen. Zwar bin ich nach Jaspers *Dasein* in Bezogenheit zur Welt und zu Anderen, aber mein empirisches Bewusstsein ist noch nicht selbst das Umgreifende des Selbst. Denn Seiendes kann für uns immer nur sein, was in unser *Bewusstsein* tritt. Trotzdem gibt es nach Jaspers auch Seiendes, das (noch) nicht in unser individuelles oder kollektives Bewusstsein getreten ist. Außerdem sind wir ihm zufolge nicht nur individuelles Bewusstsein, da wir immer schon auch an allgemeinen Formen von Bewusstsein Anteil haben.

Geist ist nach Jaspers die dritte Weise des Umgreifenden, das wir selbst sind. Als Ganzheit des verstehbaren Denkens, Fühlens und Handelns bleibt es jedoch bloß eine Idee dieser Einheit. Das Bewusstsein überhaupt als Ort der Erkenntnis ist nicht abschließbar und verweist einerseits auf seine Abhängigkeit von der Macht des konkreten materiellen und psychischen Daseins und andererseits auf die allgemeinen und ideellen Orientierungen des Geistes. Jenseits des Umgreifenden, das wir selbst sind, liegt nach Jaspers das Umgreifende des Seins, das wir weder wahrnehmen noch begrifflich erfassen können, weil es alles Gegenständliche der Welt transzendiert. Ein

Philosophieren, das beiden Weisen des Umgreifenden gerecht zu werden versucht, gelingt nach Jaspers nur „im Bewußtsein möglicher Existenz“²⁵.

Existenz kann jedoch kein Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden, denn sie fällt weder mit dem Dasein, dem Bewusstsein noch dem Geist zusammen. Ermöglicht wird Existenz nach Jaspers nur durch einen Bezug zur Transzendenz. Während Geist nach Jaspers alles ins Allgemeine und Ideelle aufgehen lässt, bleibt Existenz notwendig an das konkrete Dasein und individuelle Bewusstsein gebunden und findet seine Freiheit nur in der Hingabe an die Transzendenz. Jaspers hält die Vernunft – im Unterschied zum empirischen Verstand und zur spontanen Urteilskraft – für die einzige Möglichkeit der Existenz, die beiden Weisen des Umgreifenden in einen gedanklichen Zusammenhang zu bringen.

Vernunft kann es nach Jaspers jedoch nur als dynamische Reflexion auf die Strukturen von Verstand, Wille und Geschmack geben und sie kann an der Übermacht des Daseins, an der Dogmatisierung der Kategorien des Verstandes sowie an der Verabsolutierung des Umgreifenden scheitern. Vernunft hat nach Jaspers aber eine immanente Orientierung ihres Wirkens, denn sie drängt auf Einheit hin, strebt nach dem Allgemeinen und zur Transzendenz hin. Vernunft braucht nach Jaspers eine Rückbindung an die Konkretion der Existenz und Existenz bedarf der Vernunft, um sich nicht selbst schon für eine durchsichtige Wirklichkeit zu halten. »Existenz wird nur durch Vernunft sich *hell*; Vernunft hat nur durch Existenz *Gehalt*.«²⁶ In diesem Sinne bleiben Vernunft und Existenz nach Jaspers immer schon aufeinander angewiesen. Existenzlose Vernunft wird bodenlos, beliebig und zum bloßen Glasperlenspiel des Geistes. Vernunftlose Existenz wird zum Spielball der jeweiligen Daseinsmächte der eigenen Psyche oder der jeweiligen Epoche und Kultur. Von daher kann nach Jaspers kein Philosophieren der Polarität von Vernunft und Existenz entkommen. Nach diesem Denkschema würden die Leibphänomenologen ähnlich wie die früheren Lebensphilosophen und die späteren Existenzialisten Gefahr laufen, die konkrete Existenzweisen des leiblichen Menschen zu verabsolutieren und damit die beiden für den Menschen spezifischen und charakteristischen Dimensionen der Vernunft und des geistigen Bezuges auf Transzendenz zu vernachlässigen, die ihn von allen anderen Lebewesen (Pflanzen und Tieren) unterscheiden.

In der dritten Vorlesung von *Vernunft und Existenz* behandelt Jaspers dann das Thema der menschlichen Kommunikation auf den drei Ebenen von Dasein, Bewusstsein und

Geist. Die menschliche Kommunikation unterscheidet sich nach Jaspers von der tierischen nicht nur deswegen, weil die menschliche Natur weniger an die Instinkte gebunden ist, sondern auch, weil die natürliche Sozialität des Menschen erst durch gemeinsame Zwecke, Überzeugungen oder Ideen konstituiert wird. Dadurch ist die menschliche Kommunikation nach Jaspers nicht nur dynamischer, sondern auch instabiler, zumal sie auch noch zwischen der Erinnerung an Vergangenes und der Planung von Zukünftigem vollzogen wird. Damit steht die menschliche Kommunikation immer schon in einem kulturellen Raum der Überlieferung und kann sich weder von den konkreten Bedingungen der Mitteilbarkeit noch von den regulativen Idealen von Wahrheit und Falschheit bzw. von Erkenntnis und Irrtum entziehen.

Wahrheit ist nach Jaspers jedoch auf allen drei Ebenen der Existenz etwas Verschiedenes: Auf der Ebene des Daseins geht es vor allem pragmatisch um Wahrheit als Bewährung im Hinblick auf individuelle und gemeinschaftliche Interessen und Lebensziele; auf der Ebene des Bewusstseins überhaupt steht die sprachlich formulierbare Urteilst Wahrheit des Verstandes im Vordergrund dessen, was nach allgemeingültigen Gesichtspunkten gedacht und gewusst werden kann; und erst auf der Ebene des Geistes werden die gemeinsamen Inhalte des Verstandes überschritten und die ideellen Voraussetzungen des persönlichen Geisteslebens thematisiert.

Nach Jaspers kann es auf jeder Ebene sowohl zu Verfehlungen der Kommunikation als auch zu Verfälschungen des jeweiligen Sinnes der Wahrheit kommen. Dies geschieht nach Jaspers' Auffassung vor allem durch fragwürdige Verabsolutierungen: So hat der Naturalismus die Natur verabsolutiert und den Menschen auf ein bloßes Stück Natur reduzieren wollen. Die Bewusstseinsphilosophie hat das menschliche Bewusstsein gegenüber den Gegenständen, Ordnungen und Gesetzen der Welt verabsolutiert. Die Geistphilosophie schließlich hat den Geist verabsolutiert und sei damit vor der Realität der konkreten Bindungen und Forderungen in die Ideen geflüchtet. Alle drei Ebenen von Dasein, Bewusstsein und Geist haben zwar nach Jaspers ihre spezifischen Ziele und Zwecke, aber sie können auf jeder Stufe nur auf der Basis der Ziele und Zwecke der jeweils niedrigeren Stufe erreicht werden.

Die *menschliche Kommunikation* kann nach Jaspers nur unter Berücksichtigung der verschiedenen Ebenen der menschlichen Existenz und ihrer sich gegenseitig bedingenden Stufen gelingen. Nur wo Kommunikation auf diese Weise gelingt, können authentisches Selbstsein, Wahrsein und Vernunft entstehen. Vernunft kann nach Jaspers

immer nur dort realisiert werden, wo sie sowohl mit einer anderen Existenz in Kommunikation steht als auch auf Transzendenz bezogen bleibt. Verstehen ist auf jeder Ebene an den Willen zur Kommunikation gebunden. Das basale Vertrauen in die unbekannte Wahrheit des Anderen ermöglicht eine Erweiterung des eigenen Horizontes. Die Idee der einen Wahrheit soll zwar die verschiedenen Teilwahrheiten zu einer Einheit verbinden, aber der Prozess dieser Verbindung kann niemals vollständig abgeschlossen werden.

Das Leibliche kann nach diesen Ausführungen vor allem deswegen nicht zu einem eigenständigen Thema der philosophischen Anthropologie werden, weil man es dazu auf eine phänomenologisch fragwürdige und hermeneutisch unzulässige Art und Weise von dem Seelischen der menschlichen Bewusstseinsphänomene, die dabei zumindest mitwirken, und dem Geistigen der Persönlichkeit, die dabei zumindest mitwirken kann, aber nicht immer mitwirken muss, abtrennen und isolieren müsste. Die vielfältigen Phänomene des Bewusstseins würden zu bloßen Epiphänomenen der menschlichen Körper bzw. zu einem funktions- und wirkungslosem Beiwerk des leiblichen Ausdrucksverhaltens; die vielfältigen Gehalte des Geistes zu beliebig austauschbaren Funktionen ohne einen echten Wahrheits- oder Geltungswert.²⁷

Der daraus resultierende Subjektivismus und Relativismus der Wahrheiten und der Geltungen würde jedoch der naturalistischen Enthumanisierung des Menschen Vorschub leisten, da sie weder der vollen Komplexität der *condition humaine* gerecht werden kann noch seine Würde begründen könnte. Denn die Würde des Menschen besteht zumindest nach Kant in seiner unter allen irdischen Lebewesen einmaligen natürlichen Anlage, die Fähigkeit zur objektiven Erkenntnis und zur sittlichen Unterscheidung zwischen Gut und Böse sowie Recht und Unrecht zu erlernen.²⁸

Die menschliche Kommunikation, die nach Jaspers immer nur im Lichte der Idee der Wahrheit zu verstehen ist, würde dann nach dem dem Linguisten Karl Bühler und dem Philosophen Karl Popper zu einem bloßen Ausdrucksphänomen auf der Ebene der instrumentellen und weitgehend durch Instinkte gesteuerten Signalsprache der Tiere. Auf dieser Ebene gibt es nach Bühler noch keinen propositionalen Wahrheitsgehalt und nach Popper kann man damit auch nicht der menschlichen Rationalität gerecht werden, die im Argumentieren bzw. im Geben und Nehmen von Gründen besteht. Sprachliche Propositionalität und argumentative Rationalität fehlt jedoch bei allen Tieren und hat sich sowohl in der empirischen als auch in der philosophischen Anthropologie als eine

wesentliche Eigenart der menschlichen Kommunikation erwiesen.²⁹

7. Jaspers Ausführungen über das Umgreifende in *Existenzphilosophie* (1938)

In seiner dritten Vorlesung von *Existenzphilosophie* erläutert Jaspers dann die Erfahrung des Umgreifenden näher. Das ist in diesem Zusammenhang ebenfalls relevant, weil Tiere eben nur in einer natürlichen Umwelt leben, während der Mensch jedoch in einer raum-zeitlichen Welt lebt, in der ganz verschiedene Arten von Entitäten vorkommen.

Da der Mensch diese komplexen Strukturen der Welt mit Hilfe von Sprache und Denken (mit Eigennamen, Substantiven, Adjektiven, Pronomen, Numeralen, etc.) bezeichnen, beschreiben und erschließen kann, kann er erkennen, dass diese komplexe Welt erfüllt ist von Personen und Gegenständen, Ereignissen und Prozessen, Sachverhalten und Werten, Ursachen und Gründen, Zielen und Absichten, etc..

Die scheinbar abstrakte philosophische Frage nach dem Sein ergibt sich nach Jaspers aus der alltäglichen Grunderfahrung, dass alles, was für mich zum Gegenstand wird, immer nur ein bestimmtes Seiendes unter anderem Seienden ist, aber nicht das Ganze des Seins selbst. Alle Versuche, das Sein auf etwas anderes zurückzuführen, wie z.B. auf Materie, Leben, Geist, etc. führen zu falschen Verabsolutierungen und damit zu Verkennungen des Seins. Das Sein an sich entzieht sich unseren Kategorien der Gegenständlichkeit, die wir nur aufgrund von konkreten Sachverhalten in der Welt kennen. Das Ganze des Seins ist wie ein Horizont der gegenständlichen Welterfahrung, die sich bei unserer Annäherung an ihn immer wieder entzieht. Jaspers verweist dazu auf das Unbegrenzte, das immer wieder neue Perspektiven der Welterfahrung eröffnet. Die konkrete Welterfahrung und die partikuläre Erkenntnis des Gegenständlichen kommen niemals an ein Ende, sodass das Ganze des Seins vor unseren epistemischen Zugriffen zurückzuweichen scheint. Dieses Ganze des Seins nennt Jaspers 'das Umgreifende'.

Mit dem Gedanken des Umgreifenden ermöglicht Jaspers eine philosophische Grundoperation, die uns davor bewahrt, unser Seinsbewußtsein nur an eine bestimmte Kategorie des Seienden oder einen bestimmte Art des weltlichen Erkennens und Wissens zu binden. So können wir z.B. auch nicht den Menschen als eine umfassende Einheit von Dasein, Bewusstsein und Geist verstehen, wenn wir ihn nur von seinen leiblichen Selbsterleben heraus kennen und von seinem leiblichen Ausdrucksverhalten

her zu erklären versuchen. Aber sobald wir an das Umgreifende denken, beginnen wir auch schon, es in unseren Gedanken wie einen gewöhnlichen Gegenstand zu behandeln. Deswegen kann das Nachdenken über das Ganze des Seins zu widersinnigen Aussagen führen und zu einem bloßen Scheinwissen. Jaspers unterscheidet dann weiterhin zwischen verschiedenen Weisen des Umgreifenden. Die Erhellung des Nachdenkens über das Umgreifende ermöglicht philosophisches Nachdenken über Wahrheit und Wirklichkeit. Die sorgfältige Entfaltung dieses Nachdenkens anhand dieser Grundbegriffe wäre die Aufgabe einer »philosophischen Logik«.³⁰

Das Nachdenken über das Sein des Seienden ist dann jedoch eine spezifisch philosophische Denkweise die über die alltägliche Lebens- und Selbsterfahrung hinaus geht und dieser nur in gelegentlichen Momenten des Staunens, des besonderen Gewährwerdens und der Besinnung vertraut ist. Für Jaspers spielt dieses Nachdenken jedoch eine besondere Rolle in dem existenziellen Prozess der Bewusstwerdung des bloßen Daseins zur eigentlichen Existenz. Denn die gedankliche Grundoperation des Nachdenkens über das Umgreifende verändert das Seinsbewusstsein: das Sein im Ganzen kann von uns nicht mehr durch eine a priori konstruierte Ontologie begriffen werden, sondern umfasst alles, was uns jeweils an Seiendem entgegen kommt. Die Verflechtung des Denkens und Urteilens mit dem Seienden ermöglicht ein grenzenloses Fortschreiten von Gegenstand zu Gegenstand, kann jedoch niemals das Ganze des Seins erfassen. Dies gilt auch für das Umgreifende, das wir Menschen selbst als Dasein, Bewusstsein und Geist sind. Anthropologie, Psychologie und die Geisteswissenschaften können nur verschiedene Aspekte dessen untersuchen, was bestimmte Subjekte als ein Umgreifendes sind. Das Umgreifende selbst ist kein Gegenstand möglicher Forschungen. Was ich von etwas oder von jemandem weiß, ist niemals die ganze Sache oder die Person selbst.

Ob die Vielfalt der verschiedenen Weisen des Umgreifenden im Philosophieren beachtet und gegenwärtig gehalten werden, hängt vom Philosophierenden ab. Wer darauf verzichtet, erzeugt jedoch unangemessene Ontologien und Zerrbilder der Wirklichkeit und des Menschen. Die wichtigste Vorentscheidung ist nach Jaspers die Entscheidung für den Sprung von der Immanenz zur Transzendenz. Denn durch diesen Sprung von dem Umgreifenden dessen, was jemand *de facto* selbst ist – als Dasein, Bewusstsein und Geist – zu dem, was jemand sein kann und eigentlich ist, entsteht die Freiheit der eigentlichen Existenz. Die Freiheit der Existenz gibt es nur für diejenigen, die durch ihr

eigenes Transzendieren der Immanenz die Transzendenz in Gedanken erfasst. Die Freiheit der Transzendenz erzeugt dann die Freiheit der Existenz, ohne jedoch mit ihr zusammen zu fallen. Das Philosophieren im Bewusstsein der verschiedenen Weisen des Umgreifenden hängt zwar von einem Entschluss des Philosophierenden zu einer bestimmten Art von Seinsbewusstsein ab. Aber die Weisen des Umgreifenden zu erfassen, ist für alle Menschen mit einem gesunden Menschenverstand möglich. Der Mensch kann sich nach Jaspers nicht als eine bloße Faktizität erfassen und verstehen. Er muss sich immer schon als eine mögliche Existenz unter anderen auffassen. Dazu treibt es ihn immer wieder auch dazu, das ideale Menschsein zu erfassen, um dem dunklen Grunde seiner bloßen Faktizität zu entkommen. Doch die Ideale befinden sich bereits in dem Umgreifenden, das wir selbst sind. Das Bewusstsein des Umgreifenden erfassen zu können, gehört schon zum Menschsein und das Umgreifende hält die Möglichkeit der eigentlichen Existenz wach. Aber das Wesen des Menschen liegt nicht bloß in den Idealen des Geistes, sondern in der eigentlichen Existenz, die sie als Dasein im Bewusstsein realisiert. Ob jemand zu seiner eigentlichen Existenz findet oder an den ständigen Bedrohungen durch das Nichts scheitert, hängt vor allem davon ab, ob er zur Liebe findet und auf Gegenliebe stößt.

8 Abschließende Bemerkungen

Jaspers philosophische Unterscheidung zwischen drei Aspekten des Umgreifenden, das wir selbst sind, oder auch von den drei Schichten der Persönlichkeit von Dasein, Bewusstsein und Geist bewegt sich nicht nur auf einem hohen Abstraktionsniveau, sondern bleibt auch weitgehend der Perspektive der dritten Person verhaftet. Jaspers kennt und akzeptiert wie Kant und Husserl die Differenz zwischen Subjektivität und Objektivität. Der Zweck seines philosophischen Begriffs des Umgreifenden ist es, sich der Differenz zwischen sich selbst als einem wahrnehmenden, denkenden, urteilenden, wollenden und handelnden Subjekt unter anderen Subjekten und den realen und fiktiven Objekten der eigenen Wahrnehmungen, Gedanken, Urteile, Willensäußerungen und Handlungen bewusst zu werden.

Jaspers benutzt den von ihm geprägten Begriff des Umgreifenden jedoch nicht nur, um die personale Einheit von Dasein, Bewusstsein und Geist, in ihrem potentiellen Bezug zur Transzendenz zu verstehen. Sie soll nämlich ermöglichen, das intersubjektive

Zusammenspiel zwischen mir und den Anderen sowie die teils faktische, teils intentionale Interdependenz von Subjekt und Objekt denken zu können. Nach Karl Jaspers kann es jedoch keine eigenständige Leibphilosophie geben, weil man dabei sowohl das menschliche Bewusstsein als auch den menschlichen Geist ausblenden oder zu bloßen Epiphänomenen machen würde. Damit liefe man nicht zuletzt auch Gefahr, die zahlreichen Gründe für die einzigartige Individualität eines jeden Menschen aus dem geistigen Auge zu verlieren.

Eine empirische Untersuchung der innerlichen Selbsterfahrung des eigenen Leibes und der äußerlichen Ausdrucksphänomene des menschlichen Verhaltens gehört in die Humanwissenschaften und kann keine eigenständige Philosophie, geschweige denn eine Erste Philosophie (*prima philosophia*) sein. Verallgemeinerungen über die subjektiven und objektiven Bedingungen der leiblichen Selbsterfahrung der Menschen sind nach Jaspers Bestandteil einer empirischen Anthropologie; sie sind weder eine methodisch kontrollierte Wissenschaft vom Menschen noch eine philosophische Psychologie, die der *conditio humana* angemessen sein kann. Denn es besteht dabei die Gefahr, dass sowohl die kognitiven Funktionen der allgemeinen menschlichen Bewusstseins überhaupt im Sinne der allgemeinen Subjektivität (Verstand, Urteilskraft und Vernunft) als auch der persönliche Geist der individuellen und kontingenten Existenz ausgeklammert wird.

Jaspers' Existenzerhellung liegt eine dreistufige Konzeption der menschlichen Existenz von Dasein, Bewusstsein und Geist zugrunde, die den verschiedenartigen Phänomenen der individuellen und gemeinschaftlichen menschlichen Existenz in Kommunikation, Konflikt und Kooperation angemessen ist. Menschliche Existenz ist begründet in der kontingenten Verwirklichung einer integrativen Interdependenz und dynamischen Interaktion von Dasein, Bewusstsein und Geist, die eine persönliche Antwort auf die Dichotomien und Grenzsituationen des menschlichen Lebens hervorbringen. Diese kontingente Verwirklichung einer solchen komplexen Einheit von Dasein, Bewusstsein und Geist kann auch scheitern, d.h. sie muss nicht einem jeden Menschen in diesem einen kurzen Leben gelingen. Aber nach Jaspers ist sie nur möglich durch einen persönlichen Bezug zu einer gewissen Art von Transzendenz.

Unter diesen Voraussetzungen bleibt es dem Menschen dann aber verwehrt, sich als ganzer Mensch bzw. als Person und als individuelle Persönlichkeit bzw. als Existenz im Lichte der Transzendenz zu verstehen, so lange er sich und Andere nur biologisch als

einen körperlichen Organismus, nur als bloßes Dasein neben einem anderen Mitsein oder nur als leibliches Selbsterleben neben dem leiblichen Ausdrucksverhaltens Anderer versteht, die sich ebenfalls nur als leibliches Selbsterleben verstehen. Solange die Leibphilosophen dabei stehen bleiben, können sie kaum eine dem ganzen Menschsein angemessene empirische oder philosophische Anthropologie entwickeln. Denn die Leibphilosophie – als Inbegriff aller phänomenologischen Studien zum leiblichen Selbsterleben – erfasst nur eine gewisse Vielfalt der Phänomene des leiblichen Selbsterlebens und kann damit noch nicht uns selbst als ganze Menschen mit einem kognitiven Selbstbewusstsein verständlich machen.

Wenn ich z.B. mit jemandem Schach spiele, sind meine leiblichen Selbsterfahrungen gewöhnlich in der Peripherie meiner Aufmerksamkeit, wie z.B. wenn ich in meinem Gesäß und Rücken mein eigenes Gewicht auf dem Stuhl spüre, wenn ich in meinen Fingerspitzen fühle, wie ich die Figuren auf dem Brett anfasse, wenn ich mir meiner feuchten Hände oder meiner Kopfschmerzen bewusst werde, etc. Der Fokus meiner Aufmerksamkeit richtet sich dann auf den zeitlichen Verlauf des Spieles auf dem Schachbrett, das ich und mein Gegner gemeinsam mit unseren abwechselnden Zügen gestalten. Konzentriert Schach zu spielen, bedeutet dann gerade, über die Absichten und Motive des Gegners nachzudenken, meine eigenen Absichten und Strategien zu reflektieren sowie die zulässigen und unzulässigen Züge angesichts der Regeln und der aktuellen Positionen der Figuren des Schachspiels zu bedenken, bekannte Gewohnheiten und typische Spielzüge zu kennen, auf die Chancen und Optionen zu achten sowie die jeweiligen Gewinne und Verluste im Blick zu behalten, etc. Das hat alles mit sehr komplexen menschlichen Kognitionen, Emotionen und Motivationen zu tun, aber nur wenig mit meinem leiblichen Selbsterleben.

Die Regeln des Schachspiels sind ebenso wie die grammatischen und semantischen Regeln der deutschen Sprache oder die wechselnde Anzahl der Figuren auf dem Schachbrett zu Beginn des Spieles etwas Geistiges in den Sinne, in dem Zahlen, Funktionen, Mengen, Propositionen und andere abstrakte Entitäten zwar intelligibel, aber nicht sinnlich wahrnehmbar sind, wie die konkreten Figuren auf dem Brett, die aus Holz oder Plastik oder einem anderen Material sind, eine bestimmte Farbe und eine bestimmte Form haben. Das alles zu lernen und verstehen zu können, bedarf spezifisch menschlicher Kognitionen, die keine anderen intelligenten Lebewesen auf der Erde erwerben können.

Der Grund dafür, dass selbst die intelligentesten Säugetiere mit den besten organischen, sensitiven und kognitiven Voraussetzungen, die wir kennen, nämlich Schimpansen, ganz gewiss nicht lernen können, Schach zu spielen, besteht auf der auch schon von Darwin bemerkten Unfähigkeit zur Produktion und Interpretation von komplizierten Abstraktionen. Diese Fähigkeit ist jedoch praktisch für alle geistigen Kulturleistungen des Menschen verantwortlich, wie für das Verstehen der grammatikalischen und semantischen Regeln der natürlichen Sprachen, zum Erlernen von mathematischen und logischen Dekoperationen, zum Verstehen der Regeln von komplizierten Spielen und Sportarten bis hin zu den Normen von Moral- und Rechtssystemen, etc.³¹

Es scheint mir schließlich fraglich zu sein, ob jemand sein eigenes Leibsein als Aspekt seiner Teilhabe an der *condition humaine* verstehen kann, ein psychisch gesundes Selbstverhältnis im Sinne des Umgangs mit sich selbst entwickeln kann und schließlich ein einigermaßen anständiges Leben führen kann, wenn er seinen Leib nicht immer schon in seiner Beziehung und in seiner Verschiedenheit zum Bewusstsein und zum Geist verstehen kann. Vielleicht mag jemand daran zweifeln, dass sich die menschliche Existenz nur in ihrem intentionalen Bezug zu einer bestimmten Art von Transzendenz erfüllen kann. Das scheint zuzutreffen, wenn man dabei an den Gott der Offenbarungsreligionen, an die platonische Idee des Guten oder an das ungeteilte Sein der Neuplatoniker denkt. Aber, wenn man dabei an die geistige Orientierung des menschlichen Gewissens an sittlichen Ideen denkt, dann scheint die Auffassung von Jaspers schon sehr viel überzeugender und nicht nur für Theisten, Platoniker und Neuplatoniker zustimmungsfähig. Denn sittliche Ideen sind nicht nur für mich selbst intelligibel, sondern sie transzendieren mich immer schon insofern, als ich sie genealogisch nur in der Kommunikation mit Anderen verstehen lernen konnte, als ich sie dialogisch an die nächste Generation vermitteln kann und insofern als ich sie dialogisch mit Anderen teilen und reflektieren kann.

¹ Eine Ausnahme stellt ein Beitrag von Jörg Salaquarda dar, der noch nicht ausführlich auf die wichtigsten Stellen in Jaspers' zweiten Band *Existenzerhellung* seiner *Philosophie* (1932) eingegangen ist, an denen Jaspers explizit das leibliche Selbst und das Körper-Ich im Kontrast zu anderen Aspekten des Selbst behandelt. Kurt Salamun danke ich für diesen Hinweis auf diesem Beitrag: J. Salaquarda, Leibhaft existieren. Überlegungen zu Jaspers' Bildungsziel, in: K. Salamun (Hg.), *Erziehung - Philosophie - Universität*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 1995, S. 161-171.

² Vgl. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Nijhoff 1960, ³1982.

³ W. Baumgartner, Franz Brentano: »Großvater der Phänomenologie«, in: *Studia Phenomenologica III* (2003), 15-60; W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Stuttgart: Kröner 1966, S. 1.

⁴ Vgl. K. Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg i.B.: Alber 1995, R.J. Kozljanic, *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer 2004 sowie F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1993.

⁵ Vgl. H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Alcan 1896; dt: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Jena: Diederichs 1908, Nachdruck dieser Übersetzung mit einer Einleitung von E. Oger, Hamburg: Meiner 1991. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bände I bis XXVI. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006; L. Klages. *Sämtliche Werke. 16 Bände*, Hrsg. von E. Frauchiger, Bonn: Bouvier 1964–1996; F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München und New York 1980; G. Simmel, *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, Hrsg. von O. Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989-2012.

⁶ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945; *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1958, 1975; *L'Œil et l'esprit*, Paris: Gallimard, 1961; *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*. Edited by C. Lefort, Paris: Gallimard, 1964. – H. Plessner, *Gesammelte Schriften in 10 Bänden*. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980-1985; darin vor allem: *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923); *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928); *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941); *Die Frage nach der Conditio humana* (1961) sowie *Anthropologie der Sinne* (1970). – E. Straus, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlin: Springer 1935; Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer ²1956; *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer 1960. – H. Schmitz, Bd. II: 1. Teil: *Der Leib*, Bonn: Bouvier 1965; Bd. II: 2. Teil: *Der Leib im Spiegel der Kunst*, Bonn: Bouvier 1966; *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier 1990; *Jenseits des Naturalismus*, Freiburg i.B.: Alber 2010; *Bewusstsein*, Freiburg i.B.: Alber 2010; *Der Leib*, Berlin: de Gruyter 2012.

⁷ Nach einem Medizinstudium und einer Promotion absolvierte Erwin Straus an der Nervenlinik der Charité und an der Berliner Poliklinik seine Weiterbildung zum Facharzt. Nach seiner Habilitation war Straus von 1931 bis 1935 Professor an der Universität Berlin. 1928 zählte er zu den Mitbegründern und bis 1935 zu den Herausgebern der Zeitschrift *Der Nervenarzt*, bevor er 1938 als Jude in die USA emigrieren musste.

⁸ Selbst gute Kenner des schriftlichen Nachlasses von Karl Jaspers im Deutschen Literaturarchiv in Marbach können noch nicht absehen, was dort in den nächsten Jahren noch alles zum Vorschein kommen kann.

⁹ K. Jaspers, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer 1963, S. 314-328.

¹⁰ K. Jaspers, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer 1963, S. 191-251.

¹¹ K. Jaspers, *Philosophie. 3 Bände: I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik*, Berlin: Springer 1932.

¹² E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Frankfurt a.M.: Klostermann ²1965, S. 49-72.

¹³ Vgl. zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie: H.-G. Gadamer, P. Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie. 5 Bände*, Stuttgart: Georg Thieme und München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1972-1975.

¹⁴ K. Jaspers, *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen*, München: Piper 1950.

¹⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg. von Reinhard Brandt, Hamburg: Meiner 2000, S. 3-6.

- ¹⁶ Karl Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1976, S. 7.
- ¹⁷ K. Jaspers, *Philosophie. 3 Bände: I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik*, Berlin: Springer 1932; *Von der Wahrheit*, München: Piper 1947.
- ¹⁸ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, Groningen: Wolters 1935; *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*. Berlin: de Gruyter 1938.
- ¹⁹ K. Jaspers, *Philosophie II, Existenzerhellung*, Berlin: Springer 1932, S. 24-49.
- ²⁰ I. Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren? in: ders., *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Mit einem Text zur Einführung von Ernst Cassirer. Herausgegeben von Horst D. Brandt, Hamburg: Meiner 1999, S. 47.
- ²¹ Repräsentativ für die methodische Differenz zwischen sprachanalytischen und bewusstseinstheoretischen Konzeptionen des menschlichen Selbstbewusstseins, war die Heidelberger Kontroverse zwischen Dieter Henrich und Ernst Tugendhat in den späten 70er und frühen 80er Jahren: Vgl. dazu D. Henrich, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: Reclam 1982, ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart: Reclam 1999; E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.
- ²² K. Jaspers, *Philosophie II, Existenzerhellung*, Berlin: Springer 1932, S. 24-25.
- ²³ Den Zusammenhang zwischen dem propositionalen Selbstbewusstsein nach dem Denkschema ‚Ich denke, dass p.‘ und dem subjektiven Bewusstsein der objektiven Existenz von raum-zeitlichen Gegenständen, die zwar nur als Erfahrungen in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, die jedoch mit Hilfe der apriorischen Kategorien des Denkens als beharrliche Substanzen mit bestimmten Eigenschaften und Beziehungen zu anderen Substanzen gedeutet werden können, dürfen und müssen, diskutiert Kant in dem besonders schwierigen Kapitel der *Transzendentalen Deduktion* seiner *Kritik der reinen Vernunft*.; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner 1974, §§ 13-27, S. 126-191.
- ²⁴ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, München: Piper 1960, S. 42-71.
- ²⁵ Ebd., S. 52.
- ²⁶ Ebd., S. 60.
- ²⁷ Dieser psychologische Epiphänomenalismus wurde nach Jaspers auch wieder von Hans Jonas und Josef Seifert philosophisch untersucht und kritisiert. Vgl. dazu: H. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M.: Insel 1981; J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.
- ²⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Meiner 1974, S. 68-79.
- ²⁹ D.N. Robinson, J.C. Eccles, *Das Wunder des Menschseins – Gehirn und Geist*, München: Piper 1991; S. 141-161; Vgl. auch: R. Brandt, *Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009; M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009 (Engl. Original: *Origins of Human Communication*, Cambridge: MIT Press 2008.)
- ³⁰ Den ersten Teil einer solchen philosophischen Logik hat Jaspers in *Von der Wahrheit* vorgelegt: K. Jaspers, *Von der Wahrheit*. München: Piper 1947.
- ³¹ Ch. Darwin, *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart: Kröner 1966, S. 78-115.